اللغة والاعتقاد .. مقاربة فلسفية في مناهج المتكلمين

بن يمينة كريم محمد

قسم الفلسفة، جامعة د.مولاي الطاهر، سعيدة

«.. ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة **الكلام** من أنه الأصل والفقه فرع له فإنها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فإن الأصل هو **الاعتقاد** الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة».**أبو حامد الغزالي**–الاقتصاد في الاعتقاد–ص17

استهلال: يرتبط الاعتقاد باللغة في مقاربة منهاجية لفك أنظمة [تركيبات] وأنساق [تراكمات] المتكلمين، واستثمار أدوات النحاة وقواعدهم، بغية الوصول إلى **مناهج الكلام** في قراءة التراث واستخدامها من خلال تواتر النصوص الممكنة والهوامش المتاحة .. فمدار الاختلاف بين الفرق الكلامية، والمدارس اللغوية مرده تباينهم [انفرادهم] في الأصول المنهاجية، وتبيينهم [تفردهم] في الأسس والطرائق والضوابط التي تقوم عليها كل جماعة كلامية، رغم ما يشكله الكلام من مقاربات في الفلسفة الإسلامية، ودلالات الألفاظ ومدلولات المعاني في علوم اللغة والنحو، مما تولّد عنه التّعصب والدوغمائية والغوغائية، وجعل الفلسفة الإسلامية عرضة لكثير من مطامح [مطامع] الكلمات، والشطحات [النطحات] الكلامية، فانقاد العقل [الحكمة] لسلطة النص [الحكم] بما يحمله من لغة وكلام وخطاب، وخضع النقل لسطان التفكير [النظر] بما يتحمّله من فهم وتأويل وتفسير وتشفير، فأضحت إماطة الزيغ سلوكا باطلا عند العذول من أهل التكديس والتدليس، مثلما أصبحت مسلكا فاضلا عند العدول من آل التسييس والتأسيس، وأمام هذه **المقارباتالمنهاجية** تستدعي مباحثة "**اللغة والاعتقاد**"مجموع الإشكاليات الآتية: **كيف استفادت المذاهب الكلامية من المدارس اللغوية في مناولة مستويات الحجاجية، ومسايرة مراتب الحوارية؟ والذود بالكلام [النص الواصف] عن القول [النص المتن] بما تستدعيه مقتضيات الخطاب ومنظومات الفهم وسياسات الإفهام؟ وهل تحررت مناهج المتكلمين في ترسيم أنساق الكلام في أصول الدين، أم أنها التزمت حدود الإبلا غ لحماية المعتقد وحبسه في منظومة التلقي، وصون المذهب عن الإخلال بأصوله ومرتكزاته الدينية، والحفاظ على المنهج بما يمليه من تفكير و إجراء؟**

أولا : المنهج في الفلسفة الإسلامية[بين دراية العقل ورواية النقل]:

يتطلب "**المنهج**" تحقيق الإتباع واستحضار التسليم [السلامة] عند الخطو (الخوض) في حجاجية داخل النصوص أو حوارية بين المتكلمين، ومثلما تتنوع المناهج بين أنساق المعرفة، فإنها تتعدد وفق موضوعات الاعتقاد وقضايا الكلام [الحياة، الكينونة، الصناعة، الحديث، الصمت ...]، ورغم كل ما حظي به **المنهج الجدلي** من استباق واستنطاق في قضايا علم الكلام ومسائل الاعتقاد .. فإن ذلك له ما يبرره لقيامه «..على القضايا المسلّمة والمشهورة لدى الطرفين، ثم حصل تطوّر في زمن **نصير الدين الطوسي** و**فخر الدين الرازي**، تمّ على إثره حصول التزاوج بين **الفلسفة والكلام** بعد قرونٍ من التخاصم. أما اليوم ففضلا عن أن الفلسفة نفسها قد خضعت لتحولات بنيوية .. فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي الأخرى أيضًا لانقلابات منهجيّة، بل صار **المنهج** نفسه عرضة للنقد والتحليل أيضا، وهذا كلّه يستدعي موقفًا عمليًا من الكلام المعاصر اتجاهه .. فالمسألة هي مسألة **العقل الكلامي** بالدرجة الأولى، والتحوّلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسية»(1)، فلم يعد المنهج مسلكًا مستقلاً بعلميته، ومنفردًا بعملياته، وذلك بعد أن تباينت مراتب الوضوح في تحديد البنائية، وتجلت مستويات الظهور في توحيد التأويلية، ليصعب إبطال الاختلاف، والسعي للمقاربة بين مختلف الاتجاهات الفكرية وبين البناءات اللغوية في تقصي الحقيقية، وإثبات البينة عند المدارس العقلية والمذاهب النقلية في استصدار الحكم، وتصدير الحكمة عن طريق استخدام مجموع من المناهج في المباحثة الواحدة، تجنبا لكل ميل قد يفسد أصول التفكير، أو يضر بأصول الاعتقاد .. وترفعا عن كل تضليل قد يعطل التحليل.

يستطرد **الإيجي** بخصوص سؤال "**الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟**" فتستوقفه مقولة الـ"**لا**" التي تقتضي بلا وعد، وتقتدر بلا ميعاد، ضرورة الاستعانة بالعقل مركزًا وبالنقل مرتكزًا، في ابستمولوجية رصينة تؤجل كل يقين، وتؤجج لخطابات **التفكير المغلق** .. وذلك لقيام النقل على **دلائلية الظن**، فإذا كانت **الاستفهامية** تؤول نحو مزيد من **الشكيّة**، فإنها لا تصل في منحدراتها إلى مستويات من **الشكوكية**

المستفيضة نحو **عرفانية** مؤجلة، حين تمارس مقولة ال"**لا**" قطيعة مع **إرادة اللغة**، ومزاوجة مع الظن في الفهم و**تجليات المعنى** [التطابق، التفاعل، التداخل، التحاذي، التباعد ..] في تقريظ النص [الإبلاغ، الإعلان، الالتزام، الاتصال، الاستثارة ..] ..«لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظن»(2) ، ويعلق بكثير من الحق بأن النص لوحده لا يؤول إلى حقيقة ما إلا إذا استعان بدليل العقل في ترسيم الأصول وتوسيم الضوابط، **فالنقليات** «قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول –ρ– في معانيها التي تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة، نعم: في إفادتها **اليقين** في **العقليات**نظر. لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن **الجزم** بأحد طرفيه»(3)، فتقترب هذه **الأسئلة الإيمانية** من **مشكلات منهاجية**، مردها أن العقل مخول له الحسم والجزم والنفي في قضايا اليقين، بينما يتمثل النقل شاهدًا على صدق النظر وصحته، كما أنه لا يحصل وعيٌ بنص إلا بوعاء العقل ومعيته، وعمارة النقل قاصرة عن المدارك ما لم تشارك فيه آليات المنهج وأدوات اللغة في فك التباس المعنى، وتضايف المبنى، فليس غرض التزام المنهج بلوغ اليقين إنما الأصل فيه مجاوزة الظن، واقتراح الاحتمال بما يفيد العدل والتعليل، ونفي الإمكان الذي تمليه مسلمات التشكيك وآليات التعطيل.

تُشكِّل المسَّلمات المستمدة من المرويات [المنقولات]سبيلا للتفرقة بين **مناهج المتكلمين** [أصول علم الكلام]، ومناسبة لتحديدِ وفقهِ فلسفاتهم، ومعرفةِ منطلقاتهم **العقائدية**، ومرجعياتهم **الكلامية**، فقد أورد **محمد ياسين عريبي** بخصوص هذه الملازمة جملة من المناهج التي استمدت من القرآن الكريم باعتباره مرجعا **جينيالوجيًا** لتسميات سليقة [سليمة]، وأصلا **فيلولوجيا** تطبيقيًا لأسماء جديدة [متجددة]، «.. ويتمثل الإبداع في مدارس علم الكلام التي وصلت من خلال مسلمات قرآنية إلى مذاهب فكرية متعددة مثل المذهب **الإسمي** .. والمذهب **الواقعي** .. والمذهب **الترنسندنتالي** (نظرية الأحوال) .. والمذهب **المثالي** .. والمذاهب **الجدلية** .. الخ. ويمثل المعتزلة والأشاعرة قمة مدارس علم الكلام»(4)، ويضيف في مكان آخر: «.. وهذه المناهج جميعا يرتد فيها العقل النظري إلى العقل العملي، حيث أن **المشكلة الخلقية**تعتبر هي الأساس في نشأة المناهج والعلوم الإسلامية. وهذا ما يجعلنا نؤكد على أن المناهج السابقة وما يترتب عليها من علوم ترتد في أساسها إلى مسلمات قرآنية وأحاديث نبوية»(5)، فيفصل **الإيتيقي** في المقاربة [المقارنة] بين المناهج والاعتقادات، انطلاقا من المسلمات ووصولا إلى الممارسات.. بين **منظومة النقل** [العقيدة]، و**نظامية العقل** [العمل]، سواءً أكان هذا العمل عقليا تفكيريا (**الميتودولوجيا**) أو ممارسة إجرائية (**البراكسيس**).

ثانيا : الفلسفة الإسلامية بين مجاز اللغويين وحجاج المتكلمين[القول مقابل الكلام]:

يظهر –في أبحاث الفلسفة الإسلامية– تجاوز صريح لمفاهيم [ماهيات] علم الكلام ولتحديدات [محددات=تعاريف] الفلسفة في شقها النسقي (التفكير الفلسفي) .. لصالح سياق الدين وسلطة اللغة أو سلطان العقل .. فارتباط الفلسفة بالدين أكسبها القداسة مثلما أفقدها الحرية في فهم وتحليل ونقد الإشكالات .. وإذا كان فيلسوف الإسلام ينتسب إلى الدين بدوافع الاعتقاد [العقيدة]، فإن عالم الكلام ينتمي إلى الفرقة بضوابط الانغلاق [العقدة].. وليتحول من عالمٍ بالكلام إلى متكلمٍ وعاملٍ بتوصيات صاحب المدرسة الكلامية .. ينتصر للمذهب دون أن يغادره إلى آفاق مغايرة أو معالم جديدة .. كما تسعى بعض الاجتهادات الفلسفية إلى التقليل [التقليص] من جهود الفرق الكلامية لفائدة الفلاسفة المسلمين في عموم أو خصوص، محاولة للقفز بترصّد أو تصيّد للموروث الكلامي لعلماء الإسلام .. مثلما هو الأمر في مسائل العلوم التطبيقية والقضايا الأمبريقية التي لا تجد متسعا من الإهتمام والإلمام .. وكأن الفلسفة الإسلامية تسعى للتخلص من أعباء الكلام ومشكلات الاعتقاد، لفائدة الإشكاليات الوجودية العامة .. التي تكررت في الفلسفة اليونانية بمختلف توجهاتها من لوغوس وميتوس وإيروس.. نحو تصور أن مباحث الفلسفة الإسلامية جاءت لحماية الدين وصونه من أعداء الحقيقة وأدعياء الحق.. رغم كل ما يمثله علم الكلام من خصائص عقائدية وخصوصيات لغوية قد تربك أو تفسد أو تفيد المباحث الفلسفية الكبرى التي بدورها قد تؤثر في المباحث الكبرى للفلسفة فيغدو **الوجود** (الأنطولوجيا) مشاهدة، و**نظرية المعرفة** (الابستمولوجيا) نظرًا، و**القيم** (الإكسيولوجيا) إجراءً.. وغيرها من المفارقات بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في كل موضوع أو مسألة تتعلق بهذه الإشكالات الفلسفية.

يشير **عبد الرحمن بن أحمد الإيجي** إلى علم الكلام في كتابه "المواقف في علم الكلام" بأنّه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد –صلى الله عليه وسلم– فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[6]، فالاختلاف الذي ينشأ [يُنشاء له] من جدل الاعتقاد ينبغي ألا يفسد في الكلام مناظرة أو مجادلة .. وقد لا يدفع حجة، ولا يقدم رأيا.. ولا يؤخر حوارية.. إنما يراد له أن يسهم في تأسيس فلسفة للتنوع .. بدل تكديس مقولات للصدام والصراع حول مسائل قابلة للدحض والتجاوز تحت طائل التأويل المشبع بالإيديولودجيا، والهيرمنويطيقا المستأنسة بحفريات الكلمات وجينيالوجيا الأسماء، لارتباط قضايا الكلام في فلسفة الاعتقاد بمبادئ الإيمان في فلسفة الدين بأخلاقيات وأدبيات القول في فقه اللغة.

يذهب **عادل العوا** إلى تأصيل علم الكلام وربطه بباقي العلوم الشرعية باعتبار أن العلوم الشرعية تستمد مقوماتها الرسمية [الدينية] من الكلام في الاعتقاد، فلا نعمل إلا بعد أن نعتقد وبما نعتقد .. ولا فقه بلا عقيدة .. فلفظ "الشرعي" تأسيس على المعتقد، واستئناس بالعقيدة «..إن علم الكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيها تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مبادئ تبين في علم آخر، شرعيا أو غيره. إنه علم يستغني بنفسه عما عداه. ومن الكلام تمنح سائر العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلاً، لأنه رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق»[7]، ويحوز "علم الكلام" على هذه "الحكامة" [الحاكمية] في تصدر بقية العلوم إذا تمت الاستعانة به على الوجه السليم والتوجه الصحيح .. دون توظيف بجهل أو استخدام بضلال .. مثلما يشير **أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري** في ذمه للمنتسبين للفرق عن جهل وعُمي واستلاب .. الذين غالوا في تقديس الأسس الكلامية، وسلكوا دروب التعليل بدل التحليل إذ « .. أن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة»[8]، ويرتبط هذا الجهل بحرص هذه الطوائف على إتباع ما يوافق أصول فرقهم .. باعتبار أنهم أقرب إلى حالات وعادات الناس فإنهم يحظون بتأييد بقية الخلق ودعم العوام .. معتبرين أن الدين ينتهي عند معتقداتهم.. وينطلق منها .. ومن خالف نهجهم خرج من الملة وعادى الفطرة.

يذكر **الحصني** (تقي الدين أبو بكر بن محمد) في كتابه "دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد" ضمن مبحث فضل علماء أصول الدين في حراسة الدين حرص العلماء على حفظ الاعتقاد مقارنة بالعوام الذين أساءوا بجهل أو بقصد إلى مناهج الاعتقاد من خلال تعاملهم مع موضوعات علم الكلام .. ف«جزا الله علماء أصول الدين عن الإسلام خيرا، فإن لهم فضلاً جسيمًا في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناهضة مدى القرون أمام كل فرقة زائفة، وإنما يكون التعويل في كل علم على أئمته دون من سواهم، لأن من يكون إمامًا في علم كثيرًا ما يكون بمنزلة العامي في علم آخر، فإذًا لا يعول في العقائد إلا على أئمة أصول الدين لا على الرواة البعيدين عن النظر»[9]، كما أكد **الحصني** على دور العلماء الذين لا ينتمون إلى فرقة [افتراق] ما في توجيه الحوار والنقاش نحو دروب ومستويات من الوعي بدل الخوض في التجريح والتلفيق بين زعماء الفرق [مؤسسي المذاهب] من قبل العوام الذين لا هَمَّ لهم إلا نصرة الرأي الخاص [التفكير الكلامي الضيق والعام] بكل ما يحمله من إخلاص للفرقة وخلاص من الإنصاف .. بتقديم فتيا الجماعة على الحق والحقيقة.. واعتناق أصول المذهب [الفرقة] على حساب اعتقاد أصول الدين [الأمة].

يفرق **أبو ريان** بين علم الكلام والفلسفة في جدل الحقيقة مع الكلام بين "حقيقة الكلام وكلام الحقيقية" إذ «يختلف **علم الكلام** عن **الفلسفة** في أن الكلام بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث **المنهج** نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليًا صرفا»[10]، فتحافظ أبحاث **علم الكلام** على اعتقاد الأصول واعتبار مقاصد الفرقة قاعدة لكل حجاجية، بينما تميل مباحث **الفلسفة** إلى اعتماد المنطلقات العقلية والمآخذ اللغوية في فهم وتقصي الحقيقة، فبين ضيق المنهج عند الكلام، واتساع الأفق

ذكر **علي سامي النشار** في مقدمة رسالة **الرازي** الموسومة بـ "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" بأن الفرق الكلامية تلتقي في أصول وتفترق في أخرى .. معتبرا أن اختلاف المتكلمين عن الفلاسفة وعن المتصوفة مرده إلى موقفهم من العقل (النظر) والنقل (النص) والمكاشفة (العاطفة) في تداخل تام بين آليات التفكير مقارنة بمبادئ الاعتقاد.. إذ «..ضمن **الرازي** رسالته بالرغم من حجمها الصغير أغلب الفرق الإسلامية وكثيرًا من فرق المجوس واليهود والنصارى، وأفرد فصلاً خاصًا لأحوال الفلاسفة. وذكر فرق الصوفية، لأن الصوفية تمتاز بشيء في الأصول تختلف فيه عن بقية الفرق الإسلامية. فأهل السنة والجماعة يرون أن الطريق لمعرفة الله وهو **السمع**، وفرق المعتزلة وبعض الفرق الأخرى ترى أن ذلك الطرق هو **العقل**، أما الصوفية فترى أن الطريق لمعرفة الله هو **التصفية والتجرد من العلائق البدنية للوصول إلى مرتبة الكشف**»[11]، وجعل **الغزالي** في كتابه "المنقذ من الضلال" أصناف الطالبين للحق أربع فرق: **المتكلمين، الباطنية، الفلاسفة، الصوفية**.

ورغم تنوع هذه الطرق في التعامل مع المخالفين (الخصوم)، والمناظرة مع المعطلين (الرافضين)، ودفع حججهم والوقوف على أدلتهم، إلا أننا لا نضمن بهذه المناهج تحقيق الانتصار في الاعتقاد .. إذ كيف نفاهم [الإفهام] بالبرهان من يصرّ على موقفه؟ وكيف نغالب [المغالبة] بالتأويل مع من يرفض النص؟ وكيف نفاوض [التفاوض] بالمسألة أمام من ينكر مطالب الحل والحسم؟ ومثلما تختلف هذه المناهج في مستويات توصيف "**العقل**" .. فإنها تلتقي في مدى توظيف "**النص**" .. بدءًا أو انتهاءً، دعامةً أو ركيزةً، إحالةً أو استشهادًا.. وغيرها من أساليب استغلال [استفادة] النص لصالح دعوى الاعتقاد، ولنا أن نتساءل أيضا عن إخضاع اللغة لفائدة الاعتقاد في المناظرة والمحاورة .. وكذا أخلاقيات المناقشة .. وأدبيات الاستجابة.. ليتضح لنا وباعتبار أنه قد يتعذر على المتكلم أن يناظر غير المسلم في الاعتقاد ولا يحقق مبتغاه في إمالة الخصم أو تغيير موقفه، أو حتى مجرد تليين خطابه .. أو الإماطة بوضوح وباتضاح عن مقولاته .. لذا يرى **الغزالي** أنّ «.. منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية»[12] ، فمهما ارتقى الجدل أو احتدّ أو اشتدّ بين الأطراف، إلا أنه قد يتولد عنه عنف آخر، أو يؤوب نحو كراهية حاضرة في البدء لينفض النقاش [ايتيقيا] عند قاعدة «**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**»[13]، فيصعب إيجاد معابر عقلية [الرأي] ومنافذ نقلية [الأثر]، إلا في حدود المقدمات [المسلمات] الأولى .. أو ما يصطلح عليه بـ "**أصول الأصول**".. مثلما يتخذ الاعتقاد حضورًا تأصيليًا (تأسيسيًا) في كل مناظرة كلامية أو جدل حجاجي، بينما يقسم **الدهلوي** أهل القبلة إلى قسمين[14]:

1/ **قسم الأثر [النقل=النص]**: قسم نطقت به الآيات، وصحت به السنة، وجرى عليه السلف من الصحابة والتابعين، فلما ظهر إعجاب كل ذي رأي برأيه، وتشعبت بهم السبل اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة، وعضوا بنواجذهم على عقائد السلف، ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية، ولا مخالفتها لها، فإن تكلموا بمعقول فلإلزام الخصوم والرد عليهم، أو لزيادة الطمأنينة، لا لاستفادة العقائد منها وهم أهل السنة، **المنهج الظاهري [الحكم]**.

2/ **قسم الرأي [العقل=الفهم]**: قسم لم ينطق به الكتاب، ولم تستفيض به السنة، ولم يتكلم فيه الصحابة فهو مطوي على غرة، فجاء الناس من أهل العلم، فتكلموا فيه. واختلفوا وكان خوضهم فيه إما استنباطًا من الدلائل النقلية ... وإما لتوقف الأصول الموافقة للسنة عليه، وتعلقها به بزعمهم، **المنهج التأويلي [الحكمة]**.

يترتب عن هذا التقسيم [التصنيف] منهجان مختلفان، **منهج ظاهري** يرتبط بظاهر النص قصد استنباط [استخراج] الحكم، و**منهج تأويلي** يتعلق بباطن النص يراد به بلوغ المقصد من فحوى الكلام .. غير أنه لا يتسنى للباحث في باطن النص حتى يعرج أولا على ظاهر النص، كي لا يكون المقصد بخلاف الحكم .. ومجموع التصنيفات والأسبار مهما تعددت أو تفاوتت أو تفارقت إلا أنها تلتقي في صلاح الملة ومصلحة الأمة .. هذا بمثابة الاقتصاد في الأنواع .. مما يتأكد استحالة الفصل بين مناهج العقل ومناهج النقل، إذ يستعين أهل النص بدلائل الفهم، مثلما يستدرج أهل العقل النص واللغة خدمة لمناقشاتهم وأدلتهم، فيتأسس النظر العقلي على الأثر النقلي .. مع إدراك تام لمواصفات اللغة .. ومدى مطابقتها لمدلولات الاعتقاد.

ثالثا : أصول الاعتقاد بين قواعد اللغة و أدلة الكلام[الإبانة عن الديانة]:

يرتد الاستخدام اللغوي للاعتقاد بين التقعيد اللغوي والتعقيد الاعتقادي.. إذ تشكل مدلولات **العهد** و**الوصل** و**الغلق** و**الربط** و**العصب** و**التوكيد** و**الغلظة** و**العسر** و**العمى** و**القرب** و**الإرغام** و**الإتباع** و**الإلزام** **[الالتزام]** [15] أَهَمَ الإحالات التي يستند عليها الوضع اللغوي لماهية "الاعتقاد" .. وتكوّن هذه المعاني نسقًا من المنظومات التي تحتكم إلى مدلول موحد [التوحيد] إلى **الاعتراف** و**الاستسلام** و**الإتباع** إلى أبعد تقدير وأدق تعبير .. ويُفرق **أبو هلال العسكري** بين الاعتقاد والعلم .. معتبرًا العلم أصلاً في بناء التفكير وصوغ المعرفة .. أما الاعتقاد فهو فرع فاصل [بلا ضرورة]، فبيّن «أنّ **الاعتقاد** هو اسم لجنس الفصل على أي وجه وقع اعتقاده والأصل فيه أنه مشبه يعقد الحبل والخيط فالعالم بالشيء على ما هو به كالعاقد المحكم لما عقده ومثل ذلك تسميتهم **العلم** بالشيء حفظا له ولا يوجب ذلك أن يكون كل عالم معتقدا لأن اسم **الاعتقاد** أجري على **العلم** مجازًا وحقيقة العالم هو من يصح منه فعل ما عليه متيقنا إذا كان قادرا عليه»[16]، فيتجلى من خلال هذا المسعى السيميوطيقي ظاهرًا والابستمولوجي في جوهره ذلك التداخل بين الاعتقاد فهمًا والعلم تفسيرًا.. جاعلاً من الاعتقاد امتدادًا للعلم وتابعًا له .. وأَحَدَ لواحقه وملحقاته.. لأنّ العلم يسبق الاعتقاد.. غير أنه لا يلزمه، إذ يمكن للعلم أن يحضر بلا اعتقاد، لكن لا اعتقاد إلا بعلم.

أسندت **المعتزلة** حدَّ العلم إلى الاعتقاد في ضبط مفهومه .. وتعيين شقه الاصطلاحي بما يفيد التصديق على «.. أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق، فزيد عن ضرورة أو دليل، لكن بقي الاعتقاد الراجح، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا»، ويتخذ **الإيجي** موقفا مغايرا لعلاقة العلم بالاعتقاد .. إذ يرى أن «خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئا انفاقا، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به، نعم قد يعتذر بأن المستحيل يسمى شيئا لغة، وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك»[17]، وقالت **المعتزلة**حقيقة العلم:«اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس الواقع عن ضرورة أو نظر، وقصدوا بذلك نفي العلم للبارئ تعالى. وهذا الحدّ باطل بالعلم بأن الله تعالى ليس له نظير ولا زوجة ولا ولد. فإن هذه علوم وليست باعتقاد الأشياء، لأن الشيء عندنا الموجود وعندهم الموجود والمعدوم الذي يصحّ وجوده، وأما **الجهل** اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به. و**الشك** تردّد بين المعتقدين من غير ترجيح، و**الظنّ** أن يترجّح أحد المعتقدين على الآخر»[18]، فمثلما يتداخل **العلم** مع الجهل [بالخلاف]، والشك [بالتردد]، والظن [بالترجيح] .. يترافق **الاعتقاد** مع الجهل [بالمنع]، والشك [بالتقاطع]، والظن [بالتجاوز] .. فنحدس بوعي مدى الترابط بين الاعتقاد والعلم في تحديد المفاهيم وضبط الماهيات.

تطرَّق **ابن حزم الظاهري** في مقدمة كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" إلى أثر اللغة في افتراق المذاهب .. ومدى التداخل بين اللغوي والاعتقادي في تفريق الأمة .. فكلما نقص الوعي بمباحث الكلام ومقاصد اللغة زاد الاعتراض وقصر الإدراك في فهم أسباب الاختلاف .. فجاءت المؤلفات المهتمة بالفرق موغلة في التعقيد واحتكار القول.. منهجها السرد والإخبار واللوم والعتاب دون احتكام لعقل أو تحليل أو نقد «..فإنّ كثيرًا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبًا كثيرة جدًّا، فبعضٌ أطال وأسهب، وأكثر وهجَّر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، وقاطعًا دون العلم، وبعضٌ حذف وقصّر، وقلّل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالاتفكان في ذلك غير منصفٍ لنفسه في آنٍ لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في آنٍ، لم يوفِّه حق اعتراضه، وباخسًا حقَّ من قرأ كتابه، إذ لم يغنّد به غيره. وكلهم -إلاّ تحلّة القسم- عقّد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلّق على المعاني من بعد حتى صار يُنسى آخرُ كلامه أوّلَه، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملاً منهم غيرَ محمود في عاجله وآجله»[19]، يتضح من هذا التقديم ارتباط الدين بالتدوين، والاعتقاد بالمقال.. والتفسير بالفهم .. في تعقيد الكلام لصالح الاعتقاد، ويضيف **ابن حزم** في مكان آخر ضمن تقديمه لكتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" مبينا أن سبب التأليف هو: «إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الرّاجعة إلى الحسِّ من قرب أو من بُعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرّجة إلى ما أخرجت له، وألاّ يصح منه إلاّ ما صححت البراهين المذكورة فقط، إذ ليس الحق إلاّ ذلك»[20]، وانتهى إلى اقتراح المنهج المناسب في مناقشة المتكلمين: «.. وبَالغْنَا في بيان اللفظ وترك التعقيد»[21]، معتمدا **منهج التقييد** (التبسيط) بخلاف **منهج التعقيد** (التقعيد)، فبيان اللفظ أساس الفهم بعيدا عن الإحاطة بتقصير أو الإبانة بإطناب .. فحين نستعين باللغة بقصد المبنى واقتصاد المعنى لا

بتصيد الهفوات وتصعيد المفارقات .. تتتجلى قضايا الاستدلالية والحجاجية وفق اقتصاد الاعتقاد ومنظومات الكلمات.. نحو "**أركيولوجيا للمعنى**".

يؤكد **البغدادي** في كتابه "الفرق بين الفرق" أن الأصل في الاعتقاد اتفاق الأمة على منهج واحد لارتباط الوجود بالتوحيد، ولاتحادهم ببيئة ولغة وتاريخ ودين .. غير أن هذا الاتفاق لم يكن بمعزل عن الاختلاف إذ «كان المسلمون –عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم– على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه، غير مَنْ أظهر وفاقًا وأضمر نفاقًا»[22]، فالجهر بالاختلاف كان ميلادا لتفرق الأمة، وملاذا لممارسة حرية الاعتقاد، لتتخذ الفرق من الدين موضوعا كلاميا، ومن اللغة كلاما موضوعيا، ومن المنطق أداة لدفع خلاف وممارسة اختلاف.. بما يخدم مناهجها الكلامية ويستجيب لقراءات متفاوتة في التعامل مع نصوص مشتركة، أو هوامش خاصة، مؤكدة في كل فقرة أنها **الفرقة الناجية**، ومفرقة بذلك بين أصولها [أسسها] ومقدمات بقية الفرق الأخرى التي تختلف معها في أصول كما تتفق معها في أصول أخرى، واضعة صوابها معيارا لكل صدق وتكذيب وانحراف.

صنف **ابن رشد** الفرق الكلامية إلى أربع طوائف باعتبارها الأشهر في زمانه، وذكرها مفرقة: «.. الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية»[23]، ويتأتى هذا حسب قرب الفرق أو ابتعادها عن الشرعية التاريخية [السنة] التي تضمنها حديث الافتراق في تحديد الفرقة الناجية .. وبيّن أن مناهج علم الكلام حسب اعتقادات هذه الفرق على ارتباط فقه [المعاني] على فهم [المباني]، وأشار إلى أنّ «.. كل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة. وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع –صلى الله عليه وسلم–، دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده، من قِبَل التأويل الذي ليس بصحيح»[24]، فلكل جماعة متكلمة اعتقادها الذي يناسب تفكيرها وينسجم مع توجهاتها الدينية والسياسية، فهي ترى الشرع من زاويتها [المنعرج الاعتقادي] الخاصة وفق قراءاتها وتأويلاتها [المنعطف اللغوي] القاصرة، وهذا ما أدى إلى رفع شعارات التكفير أو التزكية بين الفرق الكلامية التي اتخذت من اللغة سبيلا لقدح المخالفين وذم المعارضين.

تُسهم **الاعتقادات** في مدِّ **الهويات** بثقافات هي أقرب إلى منطق **الأقليات** .. فبين الفرق التي حظيت بوفرة الأتباع، والفرق الأخرى التي لم تنل الرواج والامتداد لمقولاتها وموضوعاتها .. وأفلت تحت مقتضيات العرض السياسي وضغوطات الطلب الاجتماعي .. بما يخدم هويات متاحة أو أبجديات ممكنة .. فتخضع طبيعة الإنسان [عامة] وهويته في عموم وعمق الخطاب الاعتقادي، واللساني واللغوي إلى المد [الاتساع] الفكري، والجزر [الضيق] الكلامي لعلاقات الجماعة بالفرد .. «ولا شك في التأثير الذي تتركه **الاعتقادات** الأولى والابتدائية على فكر الإنسان، والصبغة التي تصبغه بها. وقلما نجد أحدًا قد خرج تمامًا عن صبغة الآثار المحيطة والثقافية والعقائدية الأولى. وهوية الإنسان هي انعكاس في جزء كبير منها لهوية المجتمع الذي ينتمي إليه. كما أن هوية كل مجتمع، إنما هي انعكاس لهويته الثقافية»[25]، إذ يتولى الاعتقادي تزويد اللسان بأصول يتم تحديد مرجعية التفكير بالهوية وفيها، فالإنسان معادلة أنطولوجية من الأفكار والكلام [الهوية = الاعتقاد + اللغة + الوطن]، وقد ينسحب وصف المكان (الوطن) .. ليتم ترك الغلبة لفكرتي [الاعتقاد واللغة] في انسجام (توافق) عنيف أو اختلال (صراع) خطير.

تتجلى علاقة الديني بالنحوي من خلال غائية بنائية [بنيوية] لفائدة الاعتقادي، وقد ينال اللغة حظها من الانتشار [الاشتهار] والاستعمال [الإشهاد] .. فتَرِدُ هذه المناقشات النحوية في كتب التفسير والفقه والأصول والشروحات [الشروح] لصناعة المعنى بما يتفق مع قصد المنتسب وأصول فرقته، وقد يصح (يصلح) التمثل النحوي [الشاهد] في نصوص بينما لا يستقيم في حالات أخرى، فيتبدل الرأي بتحويل (القاعدة) إلى القانون النحوي الشاذ الذي لا يقاس عليه [التقدير].. ويُشير **جورج طرابيشي** في انتفاضة اللاهوتي على النحوي عند مباحثة مؤلف "الرد على النحاة" **لابن مضاء القرطبي** أن «هذه الغائية الدينية، التي تقارنها عند ابن مضاء منهجية نصية مطلقة لا تلتزم بغير ظاهر الألفاظ، هي التي أملت أن يكون "**الرد على النحاة**" كتابًا يستهدف ليس فقط تجريد علم النحو من "زوائده"، بل تهبيط عمارة

المنطق النحوي بالذات بقدر ما قامت، في تاريخ النحو العربي، على أساس المسعى إلى تجاوز المعطى اللفظي الخام للوصول إلى البنية التحتية للغة وشبكة علاقاتها الوظيفية»[26]، بل نجد في كثير من التصديرات للمصادر النحوية أن سبب الإقدام على التأليف إنما يتعلق بحاجة المفسرين للنحو واللغة قصد فهم النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، لكن حين تُؤدلج وتدجن وتهجن الغراماطولوجيا لصالح الاعتقاد، تتحول الممارسة اللغوية إلى عمليات من التطبيع والتمييع والتلميع والتنميط والتطويع .. لنصرة الاعتقادي على حساب اللغوي، ويؤُول [يؤَول] النص إلى أدلوجات مغلقة .. وتَركن المدرسة الكلامية إلى جماعات حزبية تدافع عن مكتسبات اعتقادية بإخلاص متناه وخلوصية ملغاة/مغالاة، ليصدق فيهم قوله تعالى :«**مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**»[27]، وقوله تعالى: «**فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**»(28)، وتشير **الفرحة** إلى السرور والبهجة .. فهي مؤقتة وسطحية يقابلها **الحزن** .. بينما تقوم دلالة **السعادة** على ديمومة الرضا والاطمئنان ويقابلها **الشقاء** .. وبذلك تُحَدِد وتُعَيِن [≠تعتم] اللغة وبدقة أنواع وطبائع الأنفس بما يتناغم مع أشكال وطبيعات الاعتقاد.

تتيح لنا الدراسة التي أنجزها **سعود بن عبد الله الزدجالي** الموسومة بـ "التركيب الشرطي في النحو والأصول –مقاربة في المفهوم والقضايا النحوية والدلالية والأثر الفقهي" فهم أهمية اللغة في صناعة المعنى الاعتقادي للنص المقدس [قرآن–سنة]، ومثلما يعتقد أن القرآن الكريم جاء لحفظ اللغة .. من واجبها [حقه] أن تَرُدَّ له الجميل —في نظر أنصار تطويع اللغة لقضايا الاعتقاد– وأن تنضوي تحت لواء [راية] الآية والحديث، لنصرة الأصول الثابتة في الدين، على حساب القواعد التأصيلية في اللغة، فيصرح «.. اشتغل الفكر العربي بالدراسات اللغوية منذ اشتغاله بالقرآن والسنّة قراءة واستنباطًا .. ففي حين اهتم النحاة بالجوانب اللفظية والوظيفية في دراساتهم، اهتم البلاغيون بالجوانب الدلالية والجمالية..»[29]، فحين تجتمع مدلولات اللفظ [الوظيفة]، بما يفيد إنتاج المعنى [الدلالة] يتولد الأمن اللغوي في فقه الأثر.. ولا يعد اهتمام الباحثين باللغة باعتبارها أداة في كتابة ونقل القرآن الكريم، إنما لأهمية اللغة في فهم النص والوقوف عند فوائده .. فمثلما خدم القرآن الكريم اللغة .. فإن اللغة بدورها أفادت النص القرآني في مواضيع الفهم والتفسير والتأويل .. فاستعانة الدارسين للقرآن الكريم باللغة يزيد من حفظ المعنى .. فحفظ الذكر «**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**»[30]، بحفظ اللغة وتسهيل بيانها وتيسير تبيينها «**وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**»[31]، فجمع القرن الكريم بين حفظ اللفظ في وحفظ المعنى في دقة الفهم ويسر .. ونعمة «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**»(32)، مثلما ترتبط علوم الشريعة بالنص [الرواية] أصلا .. فإنها تتخذ من اللغة [الدراية] أساسا لكل فهم وتبصر واستنباط.. إذ لا يمكن الاشتغال على النص بمعزل عن اللغة، وكلما زاد وعي الباحث باللغة .. زاده ذلك في فقه النص وتبين المقصد، ليتولد الإعتقاد في الممارسة النصية معاينة إيمانية تفيد في ارتقاء اليقين وتضافر التقوى .. فحفظ اللغة من صيانة النص الديني، وإتمام [إلمام] المعنى بتطابق اللفظ مع سياق الدلالة [الاشتراك، التواطؤ، الترادف، التباين ..].

يدعو **ابن خلدون** إلى تتبع "**الاعتقاد**" والتسليم له، معتبرا أن العقيدة أسلم وأضمن من العقل .. وأن الإنسان قاصر بطبعه [بخَلقه]، وبطبيعته [بفطرته] عن الإدراك التام «.. لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به في **اعتقادك** وعلمك فهو أحرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك وليس بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال»[33]، وأن العقل في خدمة "الاعتقاد" .. ولن يكون سليما إلا إذا وافق الشرع .. وهذا تسليم قد يجعل الإنسان منقادا [متحيزا] .. في كل تفكير لاعتقاده .. ويضيع بذلك دور العقل في الإبانة عن حقيقة الشرع.

تُزاحم الأيديولوجيا "الاعتقادَ" في أمثولتي **الإبانة** [الإفهام] **والإمتاع** [الإلهام]، إذ تشتغل البلاغة على صياغة [البديع]، وتصوير [المعاني]، وتعبير [البيان]، في مستويات بليغة من العاطفة والخيال والأفكار والصياغة والعبارة .. بين الإيجاز والإطناب، بين الحشو والدقة .. يتشكل المعنى مغالبة للنص .. فعند اجتماع الجميل والجليل والدقيق .. في الإعجاز .. يتشكل العجز عن إدراك جوهر الماهية .. وتبدو سياسات الانتماء في خوف تام أمام فائدة المعنى .... وينتهي أمر بلاغة الكلام إلى كلام عن بلاغة غير ممتعة .. ومثلما انتهى بحث الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة لـ"**عماد حسن مرزوق**" إلى «.. أن المعتزلة قد رأوا أن البلاغة إبانة، وامتاع، ورأوا أن البلاغة قامت

على هذين الأساسين فبلغت مبلغا عجز الناس عن إدراكه»[34]، فالاعتقاد بما يحمله من تصور [الدلالة] ومصادقة [اللفظ] يتلاءم مع التصوير الفني والجمالي والتصديق البياني والبلاغي لمختلف المصادر .. كما يستقيم المعنى مع إرادة القول وسلامة الوعي .. بعيدا عن طيفية التحيز وطوباوية الخوف وانطولوجيا الشر .. إذ لا يرتقي الفهم والإيمان بتوافر سرديات المسكوت عنه والممنوع والمكبوت والمحرم والمقدس .. وغيرها من العوائق والعوالق الابستمولوجية التي تحول دون التحرر من عقدة الانغلاق وسطوة العقيدة .. فالنص الديني «**مَافَرَّطْنَافِيالْكِتَابِمِنْشَيْءٍ**»[35] يؤسس لمطلق الإمتاع في مؤانسة الإبانة.

استنتاج:

تغدو اللغة مناسبة لعقلنة **عمارة النص**، وتجاوز المعنى القائم على **اعتقاد المتكلمين** –الخاضع لنسقية الفرقة، ونمطية المذهب–، فحين تسبق أدوات وآليات الفهم [**اللغة**] قضايا ومباحث المنظومة [**الاعتقاد**] .. ينصرف التفكير مكاشفةً واستقامةً لصالح أنسنة الموروث الديني .. لإزالة الالتباس الواهن والطاعن في جذور الخوف وعشق الجاهز وتقديس الأمثولة.. للتحرر من قيود الإنتماء التضليلي والأحادية الضيقة .. ليستقي الفكر منطقه الحجاجي من اللغة بكل ما تحمله من علامات ودلالات، وبكل ما تتيحه من ألفاظ ومعان، قصد ترشيد المناقشات الكلامية .. وتجاوز مفارقات الفرق القائمة على إثبات وإيراد الحجج ودفع الاشتباه بتسويق المشتبهات .. ومخالفة الابتداع بتشجيع السماع .. والإصغاء بدل الصراع والإلغاء .. على أن تستفيد هذه المقولات والمناقشات من الدلائل اللغوية بما يخدم إيتيقا المناقشة وأدبيات الحوارية.. بعيدا عن تطويع النصوص لصالح المدرسة [الحزب الكلامي] .. كما تتيح لنا المقاربات المناهجية فرصًا معرفيةً لإنتاجية الكلام في عمومه [الشمول] وعامه [المطلق].. وما تنسيق الكلام في مناهج التراث إلاّ دعوة جادة لتجديد مفاهيم الفلسفة الإسلامية وتجريدها من النزعات الفِرقية [الفوقية] .. نحو تفاوقية تبشر بميلاد متابعات رصينة وناضجة وعادلة .. من المفهوم الأحادي [الواحد] .. إلى المشترك التفاهمي [الموحد].. أن يتحول المتكلم من جدلية السلف/الخلف إلى براغماتية المتحضر/المتخلف .. أن يرتقي الفكر الكلامي إلى مستوى الوعي بالأخر .. والاعتراف بالاختلاف .. للخروج من ممارسة الوصاية .. ومغازلة الأتباع بعزلهم عن العالم المفتوح خشية تغيير المسار.. واعتماد مبدأ الإحراج والانحراف عن الحق [العقل] .. والانجراف [الاستلاب] بجهالة وبعصبية نحو أصول الفرقة .. والخوض في تبرئة علمائها مقابل قدح وتجريح المخالفين.

يُعد الاختلاف –موضوعيا– في العبارة [العمارة] تنوعًا، لا صراعًا كلاميًا وتنافسًا شرسًا.. يفسد كل مناقشة ومناولة بين أطراف الكلام .. كما تتيح لنا السياسة اللغوية تنظيم العلاقات اللسانية بين الفرق والمذاهب والمدارس .. ومراعاة خصوصية كل اتجاه، وخاصية كل توجه.. مع تحديث [تجديد] المعنى بما ينسجم مع حركية [دينامية] المبنى .. وألا يقتصر الفهم على المعطى اللغوي [الاستعمالي] أو المقترح البياني [الاستدلالي] .. وأن ينفتح الجدل الكلامي على التنوع المكاني .. أن يكون التفاهم إمكانا لكل احتمالية .. ولا يراد بالإفهام ممارسة سلطة ما.. قصد القهر والتطويع والتلميع والإكراه والتعنيف.. وأن يكون الانتساب للتفكير بما ينسجم مع تقاليد الاعتقاد وأصول الدين .. أن نميّز بين النظر داخل المنظومة المفتوحة .. وبين نقاشات التنظيمات الكلامية المغلقة .. فتجديد علم الكلام ينطلق من مقاصد اللغة في تفسير النص وتأويل المعنى، فبين جدل المنظومة [اللغة]، ودجل المؤسسة [الفرقة]، يفقد الكلام أمانته والكلامية إيكولوجيتها، وحتى تقبل الفلسفة الإسلامية على مشاريع أكثر حرية واستقلالية ومسؤولية.. بخلاف علم الكلام الذي لا يزال حبيس أصول الفرق على أنها أصول اعتقاد .. ولكي تلتقي الفرق الكلامية في الاعتقاد العام [التام] .. لها أن تختلف في الفروع بما ينسجم مع بيئتها وعُرفها، وتستفيد الفرق الكلامية من مقاصد اللغة في ترسيخ أدبيات التعاون المعرفي مع المدارس اللغوية [النحوية، والصرفية ..] ومذاهب النظر الكلامي بأدواته النقلية وآلياته العقلية، مثلما يستفيد علم الكلام من اتساع الفلسفة الإسلامية .. فيرافق النظام الإدراكي [الاعتقاد] الوظيفة الكلامية [اللغة] .. والخطاب المعرفي [الفهم] .. في مقاربة فلسفية تمنح النص إمكانات من التمعن والتمتع .. أما اقتراحنا لمشروع ما نصطلح على وسمه [تسميته] بـ "**إيكولوجيا المعنى**" .. لما يحمله من صحة العلامة وأمن الدلالة .. استجابة لمنهاجية تأسيسية وتأصيلية .. وصناعة كلامية .. تجاوز الفهم القائم على اللغة والمنطق إلى الوعي بالمعرفة .. أن يكون قصد المعنى التعرف على العالم .. والموازنة بين المعنى اللفظي [المقالي] وبين المعنى الاحتمالي [المقامي] .. نحو انسجامية اللغة [النفس] .. وجمالية الاحتمال [النص] .. وسجالية التأويل [العقل] .. يتضح العَالم عَلامةً و الدلالة إيقونةً.. والبلاغة حريةً بمعزل عن انحراف الطريقة .. وفساد المنهج.. وفوضى الكلمات .. بُغية توظيف

السيميوطيقا (في اللسان) لفائدة إنتاجية الأركيولوجيا (في الأديان) ولصالح الإيكولوجيا (في الإنسان).. قصد قراءات النصوص وتوظيف التراث .. وفق ابستمولوجية [النظام المعرفي] للنص الديني في لحظة الرؤية [القيمة] .. توافقا مع خطاب : «***لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً***»، فبين «**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**»، و«**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**»، بين فرحة الحزب بما يدعي، وبين حفظ الذكر بما ينبغي، تتضح مهمة الباحث في الفلسفة الإسلامية عامة وعلم الكلام خاصة، أن يكون سعيه إلى حفظ الدين [مقصدا]، لا إلى حفظ الفرقة [مصلحة]، وذلك بالانتقال من الحجة في إثبات الحكم إلى المحبة في تعليل الحكمة .. حتى نضمن حفاظ الفلسفة الإسلامية على شقها الفلسفي .. من التفسير [التبيان] إلى التحليل [التبيين] .. فتطور علم الكلام من تطور اللغة .. وأن تستعين الفلسفة في السياسات الكلامية بمقاييس اللغة وأصول الفقه وعلوم المقاصد وقوانين التفسير .. حتى لا يقف المتكلم عند حدود الإبانة [المعاتبة] .. بل يرتقي بالمعنى نحو عتبات الحكمة والمحبة.

الهوامش:

1 – حيدر حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني "وقفات وملاحظات"**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص230.

2 – الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، لبنان،دس، دط، ص40.

3 – نفسه، ص40.

4 – عربيي محمد ياسين، **مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، دط، 1991، ص27.

5 – نفسه، ص39.

6 – الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق، ص7.

7 – العوا عادل (د)، **المعتزلة والفكر الحر**، الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1987، ص26.

8 – أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، علق عليها الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، دط، 1344هـ،ص87-88.

9 – الحصني تقي الدين أبو بكر بن محمد، **دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص417.

10 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام "المقدمات–علم الكلام–الفلسفة الإسلامية"**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1973، ص134.

11 – نقلا عن مقدمة المحرر :الرازي فخر الدين، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1938، ص01.

12 – محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام "المقدمات–علم الكلام–الفلسفة الإسلامية"**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1973، ص135.

13 – سورة الكافرون، الآية 6.

14 – الدهلوي أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، **حجة الله البالغة**، ضبطه ووضع حواشيه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص21-22.

15 – ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دس، باب العين، لفظة "عقد"، ص 3030-3033.

16 – أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط4، 1980، ص85.

17 – الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق، ص10.

18 – الإمام المتولي،**كتاب المغني**، تحقيق وتقديم ماري برنان، المؤسسة الفرنسية للأركيولوجيا الشرقية، القاهرة، مصر، دط، 1986، ص2.

19 – ابن حزم الظاهري أبو محمد علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحَل**، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر، د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دس،ج1،ص36.

20 – نفسه.

21 – نفسه.

22 – البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمّد الاسفرائيني التميمي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، دط، 1995، ص14.

23 – ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم وتحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964، ص133.

24 – نفسه، ص133-134.

25 – غلام حسين إبراهيم ديناني (د)، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001،ج2، ص397.

26 – طرابيشي جورج، **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص306.

27 – سورة الروم، الآية 32.

28 – سورة المؤمنون، الآية 53.

29 – الزدجالي سعود بن عبد الله، **التركيب الشرطي في النحو والأصول "مقاربة في المفهوم والقضايا النحوية والدلالية والأثر الفقهي"**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص9.

30 – سورة الحجر، الآية 9.

31 – سورة النحل، الآية 103.

32 – سورة المائدة، الآية 3.

33 – ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، **المقدمة**، تحقيق: أ.م.كاترمير، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، دط، 1992، مج3، ص30.

34 – مرزوق عماد حسن، **الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة**، مكتبة بستان المعرفة لطباعة ونشر وتوزيع الكتب، الاسكندرية، مصر، ط1، 2005، ص155.

35 – سورة الأنعام، الآية 38.